

Saberes por transformación: conectividad empática y fulguración

Graciela Flores¹

Resumen

En este artículo nos ocupamos del conocimiento por conectividad empática y del conocimiento por fulguración, se trata de modos de conocer que albergan efectos antropológicos de transformación. Nos acercamos a la obra de Konrad Lorenz convencidos de las contribuciones que la vinculación entre filosofía y biología ofrece a la epistemología. La receptividad, la reciprocidad y la empatía como modos verdaderos de saber preceden y exceden la concepción de conocimiento como captura del objeto por iniciativa conciente del sujeto. Mediante la posibilidad de empatizar con los otros el humano cuenta con un modo de conocer que excede la adaptación, es más que mera asimilación de información, es un ingreso a la alteridad y simultáneamente una transformación del sujeto cognoscente quien es afectado racional y emocionalmente. Por su parte la fulguración como modo de conocer, mediante la irrupción de lo nuevo transforma la modalidad en que el ser viene siendo, se trata de una transformación que excede lo cognitivo.

Summary

In this paper we deal with knowledge acquired by empathic connectivity and knowledge acquired by glimmering. Both are ways means of knowing that imply transformative anthropological effects. We appeal to Konrad Lorenz work because the bond between philosophy and biology contributes to the understanding of epistemological matters. We understand that receptivity, reciprocity and empathy are true ways of knowing that precede and exceed the idea of knowledge as the apprehension of the object. We show that, due to the possibility of empathizing with others, humans are endowed with a manner of knowing which articulates the access to otherness and receptiveness, both of them sources of rational, emotional and ontological transformations. As regards glimmering as a way of knowing, the outbreak of what is new changes the way the being is becoming, exceeding in this way cognitive matters.

Palabras clave: modos de conocimiento; transformación; empatía; fulguración

Key Words: Ways of knowing; Transformation; Empathy; Glimmering

Fecha de Recepción: 01/07/2017
Primera Evaluación: 21/07/2017
Segunda Evaluación: 10/08/2017
Fecha de Aceptación: 21/08/2017

El conocimiento tiene efectos antropológicos, no porque lo que conocemos nos pertenezca, sino porque aquello que nos transita nos constituye.
(Candelero, 2014)²

Introducción

Convencidos de que ni todo saber verdadero es científico ni el método científico es la única manera de alcanzar conocimiento, en el presente artículo nos ocupamos de otros modos de saber que muestran que el conocimiento tiene *efectos antropológicos*. Se trata de saberes que afectan al ser humano, no por apropiación sino por transformación. Nuestro enfoque filosófico de los modos humanos de saber se nutre con la obra de Konrad Lorenz, la incursión en su pensamiento nos brinda dos núcleos de sentido que abren una nueva y atractiva línea de visión porque según el biólogo:

- Existen diferentes modos de conocer y existen distintos niveles de conocimiento que no se limitan al conocimiento científico ni del científico.
- La vida es un proceso de búsqueda de conocimientos y el conocimiento se produce en la dinámica entre invariabilidad y espontaneidad, o dicho de otro modo, entre la determinación de la vida y la libertad del viviente.

El desacuerdo de Lorenz con la separación tajante de biología y filosofía que ha llevado a pensar al hombre

disociado del mundo donde vive, constituye una exhortación a la búsqueda de convergencias entre filósofos e investigadores naturalistas. En nuestro abordaje el diálogo entre filosofía y biología es la clave interpretativa.

La declarada antipatía de Lorenz hacia “cierta” filosofía (idealista) no significa que su interés en la relación entre sujeto reconocedor y objeto de conocimiento sea “biologicista”. Lorenz (1980) no es extremista, piensa que es un error contemplar las diferencias como si fueran contradicciones, porque si bien “La división del mundo fenomenal en parejas antinómicas es un principio ordenador ingénito, un imperativo mental apriorístico de remotas raíces”, el investigador tiene que evitar mantenerse en el pensamiento disyuntivo porque impide concebir la “génesis epistemológica del ser viviente” (p. 264).

Coherente con sus dichos, Lorenz evita situarse polarmente en lo que podría considerarse como parejas antinómicas: sujeto cognoscente y realidad extrasubjetiva, razón y emoción, invariabilidad y transformación, determinismo y libertad.

Una convergencia clave se encuentra en su postulación de la existencia de un equilibrio vital entre invariabilidad hereditaria y alterabilidad, es decir, convergencia entre lo que ya venimos siendo y lo que por transformación dejaremos de ser para ser de otro modo. Este juego entre equilibrio y desequilibrio, o entre permanencias y cambios permitiría tanto la supervivencia de las especies como los procesos de aprendizaje.

En el aprendizaje hay asimilación, adquisición y adaptabilidad, pero también hay exploración, inquisitividad, espontaneidad y creatividad.

Como decíamos al principio, los saberes afectan al ser humano por transformación, esta idea puede comprenderse mediante nuestro recorrido interpretativo por varias obras de Lorenz en torno a dos ejes:

- a. La receptividad, la reciprocidad y la empatía son modos verdaderos de saber que se dan por percepción, preceden y exceden la concepción de conocimiento como captura del objeto por iniciativa conciente del sujeto.
- b. La fulguración es un modo de conocer por el cual irrumpe lo nuevo: rupturiza la modalidad en que el ser viene siendo. Es una transformación que excede lo cognitivo y actúa en distintos niveles.

Transformaciones “esenciales”

a. El aprendizaje como actividad transformadora

Cuando Lorenz (1980) en *La otra cara del espejo* presenta una panorámica de los mecanismos cognoscitivos del ser humano, afirma que fisiología y fenomenología son dos fuentes equiparables de nuestro saber. Y esta conjunción que entendemos como convergencia puede ser considerada una posición filosófica, critica a los filósofos de su tiempo porque los acusa de no

entender que cada propiedad inédita de un sistema no comporta un cambio *gradual* sino *esencial*. Su convicción de la esencialidad de las transformaciones puede encontrarse en un interrogante que según dice resume el problema central de todo aprendizaje: “¿Cómo es que el aprendizaje *mejora* los efectos del comportamiento tendentes a *mejorar* la especie?” (Lorenz; 1980:109).³

La palabra “mejorar” resulta ambigua, porque si bien claramente alude a transformar algo o alguien y el cambio puede ser esencial, también puede entenderse como un cambio gradual y cuantitativo puesto que el término alude también al paso de un estado a otro, situado en un nivel superior en una escala de “lo bueno”. Pero ocurre que lo inédito es lo nuevo, hay que contextualizar ese “mejorar” en el pensar del biólogo para evitar malentendidos. Además de acusar a los filósofos de “no entender” que los cambios son esenciales, los acusa de estorbar el progreso del conocimiento:

Una de las causas que ha impedido hasta ahora y seguirá impidiendo un conocimiento más profundo del comportamiento reside en la tenaz aversión ideológica de la antropología filosófica a considerar la existencia de estructuras ingénitas del comportamiento humano aunque sólo sea una posibilidad. (Lorenz; 1980:280).

Ocurre que está pidiendo a los filósofos de su época que amplíen su mirada, y seguramente no todos pueden conversar con otros saberes sin

rechazar lo diferente. Evidentemente Lorenz atribuye a la filosofía un poder de impedir, por lo tanto también de favorecer (si es que aceptara sus hipótesis) el avance del conocimiento etológico. Al respecto pensamos que debido a que la filosofía no es una ciencia, difícilmente la aceptación que Lorenz pretende pueda ser completa, la búsqueda filosófica se caracteriza por cuestionar las “verdades” científicas.⁴

Lorenz (1975, 1980) piensa que el hombre debe su capacidad cognoscitiva a la evolución y como etólogo entiende el comportamiento tanto humano como animal como la función de un sistema cuya existencia obedece a una génesis histórica. Esta genealogía respondería a la pregunta causal sobre *por qué* el sistema es como es, el biólogo encuentra respuesta en la selección natural y en la mutación y combinación de genes, pero esto origina la *adaptación*, que consiste en un proceso “auténticamente cognoscitivo” (Lorenz; 1975:12). Ahora bien, la adaptación significa un “*cambio del ser*”, se trata de un nuevo ser que “se ajusta mejor” a las condiciones de su medio debido a que cuenta con un nuevo saber, ha aprendido, porque la realidad exterior lo marca, lo impresiona (Lorenz; 1975:44). Es decir, haberse adaptado significa haberse transformado en el proceso de obtener información sobre algo. Entonces, la adaptación es un modo de conocimiento, pero cabe aclarar que el biólogo realiza una distinción en ese proceso de adaptación: el organismo asimila información del medio ambiente para su supervivencia

y adquiere conocimientos sobre ese medio ambiente. Es decir, en el ser hay asimilación de algo externo y acomodación de sí mismo. A Lorenz le interesa *la relación* entre el “sujeto reconocedor” y la realidad explorada. Su hipótesis es que todo conocimiento humano estriba en un proceso de *acción recíproca* en el que el hombre como sistema viviente activo y también como sujeto cognoscitivo *se acomoda* al mundo externo real que es su objeto de conocimiento.

La actitud epistemológica de Lorenz es que el hombre tiene un *dispositivo perceptor* que responde a los antecedentes reales del mundo extrasubjetivo al que él denomina “dispositivo conceptivo del mundo”, que puede ser conocido si se conoce su antropogénesis. Como para Lorenz el sujeto reconocedor y los objetos reconocidos se hallan sobre un mismo plano de realidad, la experiencia subjetiva mantiene íntima relación con procesos fisiológicos investigables. Al postular este dispositivo perceptor Lorenz deja al descubierto, como fundamental en el proceso de conocimiento, a la *receptividad*. Por lo dicho hasta aquí entendemos entonces que al conocer, el ser humano es *afectado*. Pero cuando Lorenz (1971) en su crítica contra el conductismo alega que los etólogos no se dieron cuenta de que la función de supervivencia del aprendizaje presupone una programación filogenética⁵, el núcleo de su crítica está en la *reciprocidad* que reconoce entre “cognoscente” y “conocido”. Afirma que sólo hay

dos formas en que pueda ocurrir el aprendizaje, la primera, por la *acción recíproca* entre el organismo y su medio y la segunda: “mediante la *interacción recíproca* del individuo y sus alrededores” (Lorenz; 1971:6-7). Entonces, además de receptividad, el conocimiento implica algún modo de reciprocidad: el individuo es *afectado-afectante* en la relación de conocimiento. Esta *reciprocidad* es factor crucial no sólo en el comportamiento animal, también lo es en el hombre. Así lo demuestra Lorenz (1999) cuando relata diversas situaciones en las que él mismo está involucrado en esa interacción como afectante-afectado.

Lorenz (1980) destaca el rol de la actividad en el aprendizaje, piensa que el comportamiento exploratorio o inquisitivo es una singular adquisición de *saber* que ocurre cuando el organismo *hace* algo y *averigua* algo, busca información por vía sensorial, pero este movimiento instintivo suscita exclusivamente la motivación para el comportamiento de *ensayo y error* (pp. 219-220). A diferencia de un falsacionista, para él la conducta ensayo-error es algo todavía inacabado,⁶ se trata del origen filogenético de una forma *más eficaz* de comportamiento exploratorio, ensayando de modo consecutivo todas las coordinaciones hereditarias. El comportamiento inquisitivo *enseña* algo, pero hasta que el animal o el hombre no realicen una intervención necesaria, lo aprendido parece oculto a modo de aprendizaje latente. Aquí puede notarse que el etólogo hace converger la acción con la potencia, o la actividad observable con la quietud inobservable (que es en

realidad un estado sereno, no inmóvil).

Si bien los seres vivos al aprender se adaptan, en esos seres inquisitivos los programas filogenéticos son “abiertos”. Las cosas que integran su medio no se clasifican mediante mecanismos inductores ingénitos, sino por medio de lo que Lorenz denomina la “objetivación investigadora”, que considera como acontecimiento evolutivo y como una cualidad, una “espontaneidad universal”. Esta espontaneidad está más desarrollada en el hombre debido a la neotenia, por eso el humano conserva su comportamiento inquisitivo y la mencionada espontaneidad hasta su decrepitud (Lorenz; 1980:226).

El biólogo le asigna importancia al juego en relación con el comportamiento inquisitivo porque en el humano se mantiene y conduce a la investigación científica de la naturaleza. Pero también este tipo de comportamiento podría “conducir” a otros modos de saber no reductibles a la investigación científica, de hecho, tendría un paralelo con la curiosidad, a la que se considera un aspecto humano que lleva a filosofar, por ejemplo. Según Lorenz (1980) el comportamiento inquisitivo del humano incluye jugar y explorar, esto *impide aceptar pasivamente la tradición*, como él dice, hay tensión entre tradición y “curiosidad rebelde” (p. 322). Aquí otra convergencia, en el equilibrio de un juego cambiante entre conservación y renovación.

El mundo humano no es una repetición constante de lo ya existente, a pesar de que, como dice Lorenz (1999)

toda experiencia viene determinada por la herencia porque no podemos deshacernos de las teorías que llevamos en nuestro cerebro, y todas ellas poseen estructuras cuya función es servir de sostén y al mismo tiempo de limitación del grado de libertad (p. 40). Pensamos que esta “limitación” no es tan obturante como sugiere este pasaje, el mismo Lorenz muestra que hay modos de saber liberadores de lo preestablecido.

b. Conocimiento por conectividad empática

En el humano las acciones de aprendizaje se dan a modo de experiencia de vida, pero el conocimiento nuevo no es siempre producto de una “voluntad” a modo de propósito conciente del cognoscente. Ocurre que la vida como experiencia, como dice Innerarity (2008) “es menos un conjunto de iniciativas soberanas que de respuestas a invitaciones que el mundo nos hace, frecuentemente sin nuestro consentimiento” (p. 18). Es decir, conocer no siempre es un proceso que comienza cuando el sujeto activa una iniciativa conciente, porque en cuanto a sus relaciones intersubjetivas, la otredad ya es antes donante y lo afecta, y en sus relaciones con el mundo, las condiciones contextuales, situacionales y naturales también lo afectan.

El ser humano es “afectado” por el conocimiento del mundo (científico o no) y de los otros. La obra de Lorenz permite comprender que la afección que afecta al individuo humano en su actividad cognoscente es logopática⁷ porque

imbrica lo racional, lógico, discursivo, conjuntamente con lo emocional, sentimental, pasional. Razón y emoción se imbrican antes, durante y después del conocer, y ese “ser afectado” es “afectante”, no se trata de un ser pasivo y paciente, sino también activo y agente.

Como científico, biólogo, médico, etólogo, epistemólogo, pero sobre todo, como el ser viviente que con-vive con sus “objetos” de estudio: los animales, Lorenz involucra lo emocional, los relatos de sus investigaciones tienen una coloratura sentimental, no se trata de discurso que versa sobre, sino de historias de vivencias investigativas pero antes vitales.

En *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros* Lorenz (1999) relata su *relación receptiva, recíproca y empática* con “Roa”, un cuervo, y especialmente con “Martina”, una oca que ocasionó que el investigador adoptara un comportamiento acorde a esa especie. Lorenz narra cómo seguía atentamente el proceso de incubación de huevos de ganso, pero no imaginaba que al romper el cascarón la oca “recién nacida” lo tomaría como “madre”, tuvo que asumirlo cuando intentó dejarla al cuidado de una oca adulta y ocurrió lo inesperado: “en vez de tranquilizarse, como habría hecho cualquier gansito razonable y consciente ‘mi’ pollo salió disparado de su cálido refugio” (Lorenz; 1999:123). Pero lo más movilizador para el etólogo fue que el gansito corrió tras él sollozando, al respecto dice que “Era algo que llegaba al fondo del corazón, aunque la verdad es que yo no me

sentía muy dispuesto a seguir haciendo de oca"... Pero lo hizo, porque "habría enternecido a una piedra ver al pollito, con su desentonada vocecilla, acudir llorando detrás de mí" (p. 123). Estamos ante un biólogo que se transforma porque el *pathos* se inmiscuye en su ser científico.

En definitiva, la relación con su "objeto" de estudio modificó al científico: "Y me porté como si yo hubiera adoptado al pequeño ganso, no como si él me hubiera adoptado a mí" (Lorenz; 1999:124). Esta capacidad de observación de su propia conducta denota su reflexión en torno a la situación en la que está involucrado, es capaz de identificar su propia transformación a partir de la alteridad. Hay una reciprocidad sentimental en la relación de Lorenz con los animales:

A pesar de que los nueve [gansitos], lo mismo que 'Martina' me consideraban como una oca, como si fuera su propia madre, mostraban entre sí una relación tan íntima y fuerte como la que los unía a mi persona. Esto significa que sólo se sentían felices y tranquilos, en primer lugar, si estaban juntos, y, en segundo, si estaban conmigo. (p. 127).

Esta relación íntima y fuerte revela la conectividad entre el ser del investigador y "sus" animales, es una llamada de atención recíproca, pero más adecuado parece decir que es una *apertura del propio ser hacia el otro*. El sendero transitado por Lorenz en sus investigaciones se caracteriza por tener

algunos "beneficios", el que aquí más nos interesa es:

La atención a la cosa sensible-corpórea – esta cosa que somos y, aquellas, con las que somos... Una atención inclusiva, incluyente – mas no de la cosa a nosotros sino de nosotros a ella. Esa *atención incluyente* es justamente el modo del 'pensar' en sentido pleno y primero. Un *ingreso a la alteridad*: un acceso en el otro para ser *en y como* el otro. (Candelero; 2012a:159-160).⁸

Coincidimos con el filósofo en que el gesto del biólogo de nadar con los gansos para poder ser *a su modo* patentiza una de sus experiencias de "ingreso a la alteridad" y nos parece más que oportuna su presentación de una cita de Bateson donde dice que la *empatía* de Lorenz con los animales le da una ventaja sobre los demás zoólogos porque no los observa, sino que actúa con ellos, lo que le permite compartir su sentir en su interior al hacerlo (Candelero; 2012a:160).

La aludida *empatía* del etólogo es un modo de ser de su aprendizaje. La entendemos como con-pasión y con-sentimiento. Empatizar con el otro es la acción de *con-* padecer y *con-*sentir (lejos estamos del sentido de los términos "compasión" como lástima y "consentir" como permisividad).

La crítica de Carnap (1990) a la *Einführung* husserliana⁹ contribuye por contraste a entender mejor a nuestro biólogo, piensa que la empatía *carece* de valor epistemológico porque según dice,

no es conocimiento:

La empatía es un hacer, no un conocer; más precisamente, es un hacer que produce un sentimiento con el otro y por eso puede conducir a otra actitud práctica, y como consecuencia de ello a una manera diferente de actuar hacia el exterior. Pero todo esto es asunto de la práctica, no de la teoría. Aquí juegan un papel los valores éticos; pero esto no tiene nada que ver con verdadero o falso. (Carnap;1990:38).

Coincidimos en que la empatía *provoca* un *sentimiento con* el otro, pero además de un “hacer” es una afección. La empatía no puede encasillarse dentro de los límites de la lógica para determinarla como algo verdadero o falso, y aquí coincidimos con Deleuze (2009) en que la lógica sólo es interesante cuando se calla (p. 140). Nuestra principal discrepancia con Carnap, es que consideramos que la empatía es un modo de conocimiento. Tal es así que Lorenz como hemos visto entiende el sentido que la reciprocidad tiene en la etología, así como entiende y experimenta la empatía que lo conecta con los animales a los que va conociendo mediante esta modalidad tan peculiar de sus investigaciones.

Ahora bien, Breithaupt (2011) refiriéndose a la empatía entre humanos, cree que ésta se produce porque se sobreestima la similitud entre el sujeto que observa y el que es observado, y que esta sobreestimación es condición para que se produzca la empatía, pero

ésta a su vez requiere cierto control para no concebir a los otros como similares, de modo que “el desafío de la empatía consiste en producir la no similitud” (p. 87). Disentimos al respecto, entendemos que la empatía no ocurre por sobreestimar similitudes, se trata de un desajuste del ser en la detección de la alteridad, no es ni una percepción engañosa ni una aperccepción asemejadora.

En la relación con los animales Lorenz no ha perdido su identidad ni se ha confundido en una similitud engañosa con sus ocas, porque no se trata de inclusión en una mismidad. Del mismo modo, entendemos que en la relación entre humanos la empatía no encierra el riesgo de “perder” la propia identidad, cuando Candellero en el fragmento citado más arriba se refiere a ser “como” el otro, no alude a identidad matemática, nunca un ser humano puede guardar ese tipo de identidad con otro ser humano ni con otro ser viviente, se trata más bien de una paridad entre vivientes, un resonar en afinidad, donde esa condición de paridad no es tal tampoco en sentido jurídico al modo de igualdad de derechos, ni es equidad política, es paridad *ontológica*. Siempre hay alguna diferencia que actúa a modo de límite, pero difuso y permeable, entre dos seres iguales pero diferentes que se afectan mutuamente, porque es en la intromisión del otro donde el imprevisto de la alteridad se inyecta en el sí.

c. Conocimiento por fulguración

Según Lorenz (1980) el crecimiento vital del saber progresa si se desmonta

lo adaptado, lo ya sabido, para dejar espacio a lo nuevo (p. 290). Pero: ¿Cómo surge y cómo actúa “lo nuevo”? Surge por fulguración y actúa transformando, en distintos niveles, a estructuras, seres y civilizaciones. Lorenz filosofa: re-crea la *fulguratio*, inventa sentidos nuevos en su noción de “fulguración”.

Una especie de “definición” filosófica de fulguración es expresada por Popper, sin habérselo propuesto, cuando en su conversación con Lorenz le dice:

¿No te ha pasado nunca lo que me pasa a mí constantemente, cuando, por ejemplo, tienes dos ideas, que nunca habías asociado antes entre sí, y de pronto te das cuenta de que están *irremisiblemente* compenetradas? Quizá luego le parezca a uno que se trata de una especie de “eureka”, de una revelación, de una percepción de la forma: una forma que llevaba años oculta. (Popper y Lorenz, pp. 30-31).

Inmediatamente Lorenz le hace notar a Popper que no está diciendo nada novedoso, puesto que ese es un ejemplo de lo que él llama *fulguración*: “Se trata de un tipo de fulguración... dos formas, podríamos decir, cuya relación se me hace repentinamente evidente”.¹⁰ Aquí se encuentra claramente lo que para Lorenz (1980) es la característica temporal de la fulguración: su subitaneidad (p. 259).

Según Morin (2008) la “fulguración asociativa” sería una de las explicaciones posibles del surgimiento de una nueva idea que toma la forma de una “inspiración

súbita”, pero piensa que es el interjuego entre la libre fantasía y la imaginación creativa lo que permitió que brotaran innovaciones para impulsar y enriquecer el proceso evolutivo humano, porque conectan racionalidad e irracionalidad (p. 147).

Como hemos señalado, para Lorenz el estatus de la fulguración no consiste en una mera inspiración súbita, como le dijo a Popper, eso es sólo un “tipo” de fulguración, hay otros modos de “fulgurar”, por ejemplo, en la antropogénesis donde la fulguración intervino en la complejización del proceso de cerebralización, aquí lo nuevo es el pensamiento abstracto:

Verdaderamente el hombre ha llegado a ser el individuo culto que es hoy día mediante un típico devenir epistemológico. La reconstrucción del cerebro humano bajo la presión selectiva de la acumulación de saber tradicional no es un proceso cultural sino filogenético. Ha tenido lugar *tras* la fulguración del pensamiento abstracto. (Lorenz; 1980:265-66).

El biólogo defiende la transformación óptica por el conocimiento. Se comprende mejor a Lorenz cuando Candellero (2012b) explicita que la fulguración “consiste en una transformación de la realidad del organismo o de la organización” que pone en vigencia “*un nuevo modo de saber*”. Tal es así, que: “*Por la metamorfosis de lo óptico, el cambio epistémico*” (p. 50).¹¹ O bien, dada la interferencia mutua entre el conocimiento y lo estructural, podría

decirse que: por el cambio epistémico, la metamorfosis de lo óntico, puesto que según Lorenz, desde un punto de vista humano: “la vida es un proceso de búsqueda de conocimientos. Vivir es aprender” (Popper y Lorenz; 2000:23). Es decir, el aprendizaje transforma al humano, su base material cognoscitiva ingénita es invariante pero no es inalterable, y son esas alteraciones las que “mejoran” organismos, especies y civilizaciones.

Otro “tipo” de fulguración se produce a nivel sociocultural. Lorenz (1980) critica a toda filosofía de orientación idealista que crea en una *planificación* de los sucesos universales, porque sostiene que la necesidad es uno de los factores que rigen tanto la Historia como la filogenia y que es un error pensar que todo lo superior de los comportamientos sociales está condicionado por la cultura y que en lo inferior estriban las reacciones instintivas. En definitiva, para Lorenz el surgimiento de las civilizaciones superiores estriba en *fulguraciones* similares a la que las especies animales deben su formación.

Queda claro que la fulguración ocurre sin planificación o finalidad previa, por lo tanto es ateleológica. Pero es incierto si es ateleonómica. En el pensamiento de Lorenz el concepto “teleonomía” es crucial en la trayectoria ascendente de la vida, porque se trata del “funcionamiento para la conservación de la especie” (Lorenz; 1980:44) y además el programa abierto constituido por el organismo es un dispositivo teleonómico que explicaría el desempeño finalista de los seres

vivientes:

La vida dirige con suma actividad una empresa que persigue simultáneamente la ganancia de un ‘capital’ energético y un acervo de saber, por cuya razón la posesión de uno promueve la adquisición del otro. La monstruosa eficacia de ambos ciclos funcionales, acoplados en una acción recíproca multiplicativa, es la premisa e incluso la justa explicación de que la vida tenga suficiente capacidad para mantenerse firme ante la prepotencia del inmisericorde mundo inorgánico. (Lorenz; 1980:53).

En *El porvenir está abierto* dice que la fulguración es la aparición de algo totalmente nuevo y que es una *condición que determina el ritmo de la evolución*. Está convencido de que la evolución en general sigue una trayectoria ascendente, pero que también hay imprevisibilidad, los cambios bruscos de rumbo resultan inesperados e impredecibles y es en esa indefinición donde radica la libertad. Pero la incógnita, lo que no puede precisar, es qué es lo esencial del proceso creativo y en qué consiste el proceso. Esta incognoscibilidad no anula una certeza del biólogo: la *creatividad* es la salida siempre, en la evolución en general, en el viviente singular y en lo nuevo que pueda mejorar al mundo. Y la creación de lo nuevo se da por fulguración. Entonces, la fulguración determina el ritmo de la evolución, contribuye con la trayectoria ascendente pero opera en la trayectoria

imprevisible.

El problema es que la más profunda preocupación del científico es el futuro de la vida en el mundo. Según Lorenz (1975) el mundo padece diversas “patologías”¹². Se trata de desequilibrios que es necesario que la humanidad enmiende. Y aquí no es esperable ninguna fulguración salvífica, puesto que no hay fulguración “consecuencialista”. Lorenz necesita de la convergencia de la teleonomía con la teleología para que esa búsqueda humana intencional alcance alguna invención, algún cambio de rumbo que beneficie a la humanidad. Puesto que para Lorenz “la sensibilidad para los valores” ha llegado a ser nuestra “segunda naturaleza”, convergen biología y ética en su convicción con respecto a que de la investigación científica de la civilización y de la vida intelectual: “se deriva nuestra responsabilidad ante esta civilización amenazada por la enfermedad y la decadencia” (Lorenz, 1980, p. 260). Como puede verse aquí se plantea una ética de la responsabilidad porque la habitabilidad del mundo está siendo amenazada, se trata de un problema científico y filosófico. La principal coincidencia entre biología y filosofía es la común preocupación por el futuro, como dice Popper: “Nuestro deseo, nuestra esperanza, nuestra utopía es en todo momento encontrar un mundo ideal” (Popper y Lorenz; 1999: 21).

Conclusiones

Lorenz es un biólogo que filosofa.

Crítica perspectivas filosóficas que no aceptan que los cambios que el conocimiento produce son esenciales y que adjudican planificación previa al devenir de la humanidad, además, se preocupa éticamente por el futuro del mundo.

El científico muestra modos verdaderos de saber, no científicos, cuya característica en común es que transforman a quien aprende. Ya la adaptación para Lorenz es un modo de saber que provoca un cambio del ser, pero como su hipótesis es que el conocimiento humano estriba en una acción recíproca entre el sujeto cognoscente y el mundo extrasubjetivo, la receptividad y la reciprocidad, como actividades que son posibles por el dispositivo perceptivo del mundo, son modos de conocer más complejos. Además, a partir de la propia vida de Lorenz como investigador, la empatía puede considerarse un modo de saber verdadero (auténtico).

En el aparato conceptual del mundo develado por Lorenz puede incluirse la empatía como una de las “propiedades” de este dispositivo. Mediante la posibilidad de empatizar con los otros el humano cuenta con un modo de conocer que excede la adaptación, es más que mera asimilación de información, es un ingreso a la alteridad y simultáneamente una transformación del “cognoscente” porque es afectado logopáticamente y ontológicamente. La empatía es un modo de conocer con efectos antropológicos. Como hemos visto la convivencia de Lorenz con sus animales así lo

demuestra.

En cuanto a la fulguración, es la manera en que Lorenz afronta el enigma de lo imprevisto que produce cambios esenciales en lo viviente, porque la creatividad no es explicable por la trayectoria ascendente de la evolución. La fulguración es un acto liberador de la herencia y creador de lo nuevo: por fulguración surgen propiedades inéditas en un sistema orgánico, por fulguración surge el pensamiento abstracto en el ser humano, por fulguración surgen las civilizaciones superiores. Si fuéramos kantianos diríamos que la fulgurabilidad es condición de posibilidad de aparición de lo absolutamente nuevo.

Mèlich (2005) dice que “El presente

del ser humano no está libre ni de la herencia ni del proyecto” (p. 45), Lorenz, aunque biólogo, acordaría con esta afirmación filosófica, porque para él el ser humano lleva en sí estructuras apriorísticas ingénitas que provienen de la antropogénesis a modo de herencia y de alguna manera depende del proyecto teleonómico de la vida, o sea que su libertad está condicionada por su propia materialidad como ser viviente. Pero no se trata de un sujeto sujetado por su propia condición, porque el conocimiento lo transforma. Esta es la convergencia entre invariabilidad y espontaneidad que a modo de homeostasis permite tanto la supervivencia como especie como el trayecto evolutivo no planificado.

Notas

1. Profesora en Filosofía, Especialista en Docencia Universitaria, UNMdP. gracielafllores9-1@hotmail.com

2. Afirmación del Dr. Candelero en su clase del 23 de marzo de 2014 en Mar del Plata, correspondiente al Seminario “Epistemología” del Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Ciencias de la Educación, UNR.

3. La cursiva nos pertenece.

4. Por ejemplo, para Deleuze (2009) el pensamiento es transformador: “uno no piensa sin convertirse en otra cosa” (p. 46), el ser deviene otra cosa pensando, pero porque para el filósofo “pensar” involucra conceptos, funciones y sensaciones, así pueden converger ciencia, filosofía y arte.

5. Según dice, esto es así puesto que “todo amoldamiento del organismo a su medio es un proceso tan íntimamente afín al de la formación, que es perfectamente correcto hablar de información sobre el ambiente adquirida por el organismo” (Lorenz; 1971:108).

6. Popper en su conversación con Lorenz en *El provenir está abierto*, afirma que el verdadero aprendizaje es por ensayo-error, no por inducción. El biólogo no se ocupa de desplegar argumentos, no lo necesita, no está interesado en una disputa filosófica y además sabe porque el mismo Popper se lo dice, que ya leyó y relejó *La otra cara*

del espejo (Popper y Lorenz, 2000, p.21). De tal modo, coincidimos con Candelero (2012b) en su calificación del comportamiento de Lorenz como prudente, pero no pensamos como él que el biólogo es “ingenuo” en temas filosóficos, ni que “parece extraviado por entre los conceptos” (p. 39). Lorenz conoce cierta filosofía a la cual critica en varias obras y también la ontología de Nicolai Hartmann, cuyas categorías del ser lo han influido, como él mismo reconoce, además realiza una defensa de la doctrina estratigráfica hartmanniana por la concordancia de sus apreciaciones ontológicas con las ideas de los científicos filogenéticos, y lo considera “gran filósofo” y “filósofo auténtico” (Lorenz, 1980, pp. 65-71). Es decir, Lorenz es filosóficamente selectivo, no ingenuo.

7. Evitamos llamarle “patológica”, porque en nuestra cultura este término alude a enfermedad y no lo entendemos en ese sentido. Reconocer esa afección logopática nos permite distanciarnos de perspectivas que aún mantienen la dicotomía razón-emoción, donde lo emocional es minusvalorado, en contraposición con la racionalidad exaltada.

8. La cursiva es del autor.

9. Husserl (1988) se dedica a una demostración de “cómo el *alter ego*, por cuanto se da en la experiencia, se manifiesta y se verifica en el ego” (p. 15) para lo cual emplea el término alemán *Einfühlung* (cuya traducción es intrafección, empatía, endopatía) y considera que no se puede exponer el sentido “otro que existe”, sin consultar la propia esfera fenomenológica, donde emerge el problema de los otros como tema de una experiencia trascendental de la experiencia del otro, de la endopatía (p. 16).

10. Antes Popper había afirmado que sólo existen dos “tipos de aprendizaje completamente distintos”: la aventura de aprender cosas nuevas, el aprendizaje del investigador mediante ensayo/error y el aprendizaje memorístico o por repetición que no conduce a nada nuevo. Candelero (2012b) destaca la “indetenención” y la “impermeabilidad” del filósofo ante las apreciaciones del biólogo (p. 36) pero observamos que en este pasaje la impermeabilidad de Popper se torna porosa, se descuida en su ataque a la inducción y le cede espacio a Lorenz, quien además pone freno a su indetenención.

11. La cursiva es del autor.

12. Estas “patologías” son la sobrepoblación, la devastación del espacio vital, la decadencia genética, la competencia entre humanos, la atrofia de los sentimientos y afectos y el quebrantamiento de la tradición.

Bibliografía

BREITHAUPT, F. (2011). Culturas de la empatía. Madrid: Katz.

CANDELERO, N. (2012a). *Experiencia científica y experiencia religiosa. Posibilidades e imposibilidades de una descripción filosófica*. Tesis doctoral. Biblioteca Central, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

CANDELERO, N. (2012b). “Por entre Popper y Lorenz. Acerca del saber y el

aprendizaje”, En “Ciencia, Arte y Religión. Observaciones filosóficas 3”, Ciudad Gótica, Rosario.

CARNAP, R. (1990). Pseudoproblemas en la filosofía. La psique ajena y la controversia sobre el realismo. México: UNAM.

DELEUZE G. Y GUATTARI, F. (2009). ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama.

HUSSERL, E. (1988). Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología Transcendental. México: UNAM.

INNERARITY, D. (2008). Ética de la hospitalidad. Barcelona: Península.

LORENZ, K. (1971). Evolución y modificación de la conducta. México: Siglo XXI.

LORENZ, K. (1975). Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada. Barcelona: Plaza & Janés.

LORENZ, K. (1980). La otra cara del espejo. Barcelona: Plaza & Janés.

LORENZ, K. (1999). Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros. Barcelona: Tusquets.

MORIN, E. (2008). El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairós.

POPPER, K. Y LORENZ, K. (2000). El porvenir está abierto. Barcelona: Tusquets.